

De « l'objet social total » à la « sociologie par l'objet »

L'igname comme contexte chez les Abelam de Papouasie-Nouvelle-Guinée

*Ludovic Coupaye**

À la croisée entre archéologie et anthropologie se trouve ce que l'on pourrait appeler un « territoire méthodologique partagé » où se rencontrent également d'autres disciplines, telles que l'histoire de l'art ou la muséologie. Je veux parler ici de la « culture matérielle », ou plus simplement des objets, dont le caractère de « point de rencontre » mérite que l'on s'y arrête un instant, en raison de leur nature profondément tangible. Sans trop forcer les contrastes, je commencerai par suggérer que ces disciplines procèdent d'un principe similaire sous-jacent postulant une distinction *a priori* entre d'un côté, les objets et, de l'autre, quelque chose que l'on appellerait le « contexte ».

Du contexte en général

Cette distinction de principe est d'autant plus visible lorsque l'on procède au défilement en accéléré de l'histoire de ces disciplines sous l'angle de leurs rapports aux objets. La plupart des débats théoriques y semblent alors concerner les outils analytiques utilisés et les modèles d'interprétation mobilisés permettant de décrire, d'inférer ou de restituer les relations entre objets et contextes, qu'il s'agisse du contexte stylistique, social, politique, religieux, écologique ou philosophique. Sans revenir en détail sur cette histoire, cette dualité entre objets et contextes a très clairement produit les analyses parmi les plus fertiles, depuis Lewis H. Morgan, puis Franz Boas ou Marcel Mauss jusqu'à André Leroi-Gourhan, Edwin

* University College London.

Panofsky, Gordon Childe, Georges-Henri Rivière, Alfred Gell ou plus récemment Danny Miller.

Un second constat concerne plus particulièrement l'anthropologie. Là aussi, c'est en parcourant rapidement son histoire que l'on peut esquisser l'une des conséquences de cette césure entre objets et contextes. On sait désormais comment, au tournant du siècle, lorsque l'anthropologie se professionnalise, sous l'influence de figures telles que Boas ou Malinowski, elle divorce avec le monde des musées – particulièrement dans la sphère anglo-américaine. En France, grâce à des personnalités telles que Rivet, Mauss ou Leroi-Gourhan, le divorce est, sinon moins prononcé, disons plus lent à venir. Mis à part des circonstances institutionnelles différentes, c'est probablement la combinaison de la renommée internationale du structuralisme et des processus de transformation d'une partie des objets « ethnographiques » en « œuvres d'art primitif » qui creuse l'écart entre une anthropologie de la culture matérielle et les autres anthropologies [Clifford, 1988 ; Coquet, 1999]. Mais, là aussi, tout est une question de contrastes, ou de niveau auquel on analyse ces transformations – ou encore de vitesse de défilement de cette histoire.

Ce qui apparaît comme l'une des sources de ce divorce repose en partie sur le statut accordé aux objets – cristallisé, entre autres, autour des problématiques liées à la notion d'art et aux musées – selon lequel l'objet est considéré *de facto* comme « coupé de son contexte ». Qu'il s'agisse de témoins ethnographiques, de chefs-d'œuvre d'une époque ou bien de pièces issues d'une collection célèbre, cette relation entre objets et contextes se pose dans des termes et avec des enjeux et des problématiques différents souvent considérés comme antinomiques. Mais pour l'anthropologie, à choisir entre l'objet et le contexte, c'est à ce dernier qu'est donnée la priorité, l'anthropologie étant après tout, par définition, une science humaine et non une science des objets. Aussi n'est-il guère surprenant qu'au cours de son histoire l'objet

n'apparaisse pas toujours au premier plan des considérations – sinon d'un point de vue méthodologique.

Ces deux constats, hâtivement esquissés, s'ancrent, me semble-t-il, dans cette dichotomie entre objet et contexte, dans laquelle le rapport de forces est inégalement distribué. En définitive, archéologie comme anthropologie ont pour but principal d'éclairer le(s) contexte(s) et les dimensions historiques, sociales, culturelles, politiques, symboliques, esthétiques ou encore patrimoniales des groupes humains en relation avec ces objets. L'objet est ainsi le point d'entrée par lequel on peut décrire et comprendre l'organisation sociale, le système technique, les systèmes de représentation, le rapport à l'environnement ou l'univers symbolique – en d'autres termes, le contexte. Dans cette herméneutique, l'objet lui-même reste souvent confiné à ce rôle de moyen destiné à une fin, le concept d'objet demeurant par là une boîte noire à peine entrouverte.

La série de tentatives méthodologiques et théoriques que l'on observe depuis une trentaine d'années, aussi bien chez Gell [1992 ; *id.*, 1998], Miller [1987 ; *id.*, 2005], Latour [1991 ; *id.*, 2000] ou Descola [2010], reflète, entre autres, une volonté d'échapper à cette césure, en invitant à ouvrir cette boîte noire. Ces tentatives prennent également place dans un milieu disciplinaire général dans lequel abondent les exemples ethnographiques d'objets ayant des biographies, des trajectoires, des carrières, une capacité d'agir sur leur entourage (métaphoriquement et/ou cognitivement) et les corps, d'exercer du pouvoir, d'engendrer des relations sociales, de matérialiser et de transformer des ontologies [Kopytoff, 1986 ; Thomas, 1991 ; Hoskins, 1998 ; Bromberger et Chevallier, 1999 ; Bonnemère et Lemonnier, 2007 ; Warnier, 2009]. Ce que l'on connaissait pourtant depuis Mauss [1950 (1923-1924)] a donc été remis au goût du jour par ces exemples où la distinction entre personnes et choses est ethnographiquement poreuse [voir Jeudy-Ballini et Juillérat, 2002]. Dans la majorité des cas, l'enjeu devient alors moins de chercher à « lire l'objet » ou ce que « l'objet dit », ou encore à

« faire parler l'objet », mais plutôt de montrer ce que l'étude de l'objet permet de dire et de penser que l'on ne pourrait dire autrement, mais aussi, comme l'indique Lemonnier dans ce volume, comment les objets, en eux-mêmes, donnent la possibilité de penser plusieurs choses à la fois.

Et, du même coup, cet enjeu permet une double herméneutique dans laquelle cette possibilité offerte par les objets peut être, d'une part, perçue dans ce fameux « contexte » (les sociétés étudiées) et, d'autre part, utilisée par le chercheur dans son analyse, pour aborder des questions souvent traitées de manière séparée. Ainsi, comme je vais tenter de le montrer, le fait qu'un objet particulier intervienne sur le terrain ethnographique à la fois comme une nourriture, une monnaie cérémonielle, un non-humain végétal et une image oblige le chercheur à penser ensemble des éléments issus de l'anthropologie de la nourriture, de la consommation, des échanges, de l'environnement, des techniques et de l'art. Cet exercice présente alors le double avantage de combiner les apports de plusieurs approches et d'en ajuster les éléments.

Pour ce faire, je propose de considérer en premier lieu que le contexte à analyser et à atteindre n'est autre que l'objet lui-même. En d'autres termes, *l'objet comme étant son propre contexte*. Rien de nouveau dans cette approche, mais pour ce faire j'utiliserai le cas des grandes ignames des Abelam de Papouasie-Nouvelle-Guinée.

Les grandes ignames comme contexte d'étude

Les grandes ignames *waapi* (*Dioscorea alata*) des Abelam sont des tubercules d'une taille pouvant atteindre jusqu'à 3 mètres de long pour un poids de près de 50 kg. Leurs formes varient selon les cultivars (variétés intraspécifiques), mais les plus prisées, appelées Maa^mbutap, sont de forme allongée, à la peau gris-brun et de section arrondie. Elles se

composent de trois parties : la « tête », constituée d'un matériau plus ligneux d'où partaient les racines coronaires ainsi que d'une base de tige initialement rattachée au tubercule-semence ; le « milieu », partie principale de stockage du tubercule, composé d'un tissu blanchâtre fibreux à haute teneur en amidon ; et la « queue », partie terminale du tubercule.

Cultivées dans des jardins séparés des autres, notamment de ceux où sont plantées les petites ignames *ka* (*D. esculenta*), les ignames sont présentées lors de cérémonies annuelles, appelées, à Nyamikum, *Waapi Saaki* (« Alignement des grandes ignames »). Suspendedes à des perches, elles sont somptueusement décorées d'une série d'ornements en fibres, plumes, feuilles, fleurs, coquillages ainsi que de parures et de masques en bois ou en vannerie, suivant des règles codifiées selon les cultivars (fig. 1).

La cérémonie a lieu sur la place publique de l'un des hameaux composant le village. Elle se déroule en plusieurs étapes : l'accueil des visiteurs ; la sortie des *waapi* et leur installation sur la place publique ; l'évaluation par un public composé des habitants des autres hameaux, mais aussi de délégations venues des villages de langue A^mbulès environnants (des groupes Abelam) ; une série de discours par les hôtes et leurs visiteurs ; enfin, une nuit entière de danses accompagnées au chant et au tambour-sablier. Pouvant rassembler jusqu'à plus d'une centaine de participants, l'occasion donne lieu à des jeux complexes d'interactions entre les différents groupes, négociations, diplomatie ou rencontres amoureuses. Au matin, après une dernière collation, le hameau se vide [Coupaye, à paraître].

Une fois la cérémonie terminée, les *waapi* sont récupérées par leurs cultivateurs. Elles occupent désormais le premier plan des richesses qui circulent entre les lignages lors des compensations matrimoniales, funéraires ou de disputes, avant les anneaux de coquillages, le tabac, la noix d'arec et les billets de banque, et aussi, autrefois plus accessible, la viande de cochon (fig. 2). Jusqu'à une époque récente, les tubercules les plus formidables jouaient un rôle central dans les échanges compétitifs entre *ara*, les moitiés cérémonielles recoupant les

clans qui associent à chaque homme un partenaire, *saa^mbëra*, dans la moitié opposée [Kaberry, 1941]. Une fois échangé, le tubercule est coupé en tronçons. Une partie, en général la tête, est conservée pour être replantée une fois germée, le reste est consommé lors d'occasions spéciales, souvent offerte à des invités.

Ce que montre ainsi cette trajectoire, c'est une série d'états successifs, depuis leur révélation comme images données à voir, leur usage comme monnaies cérémonielles, et enfin leur destination finale, une partie devenant de la nourriture, une autre vouée à produire un nouveau tubercule. Bien que se succédant, une fois la cérémonie passée, rien ne semble indiquer que le passage d'un rôle à l'autre soit dépendant d'un changement de statut du tubercule. À ce stade de l'analyse, il est plutôt tentant de penser que c'est la nature même des *waapi* qui leur permet de jouer ces rôles.

Un artefact aux multiples propriétés ?

Mais de quelle nature s'agit-il ? L'histoire de deux disciplines nous fournit tout un éventail de méthodes d'interprétation, dont je ne donnerai ici que de brefs exemples, presque trop évidents. L'analyse formelle des tubercules et de leurs décorations révèle des similitudes avec l'ensemble de la production visuelle des Abelam, dont l'étude nous apprend la pertinence dans les mécanismes de reproduction sociale, au travers des initiations et des rapports entre hommes et femmes [Forge, 1970 ; Hauser-Schäublin, 1989 ; Losche, 1995], et de leurs capacités à rendre présents les ancêtres claniques – sans oublier l'évidente métaphore phallique qui a très tôt constitué la principale interprétation de ces ignames, au point d'occulter la plupart des autres hypothèses possibles. Par ailleurs, les considérer comme des signifiants polysémiques – ou flottants – ou comme valeur permettrait indéniablement d'éclairer la nature des échanges et des relations sociales. Enfin, l'analyse des usages

montrerait comment ces tubercules produits par des cultivateurs sont des extensions et, par conséquent, des substituts potentiels des personnes et des groupes sociaux, dont la circulation et la consommation matérialisent, renouvellent et reproduisent les relations sociales [voir Jeudy-Ballini et Juillérat, 2002].

Toutes ces interprétations (et d'autres) contribuent à notre compréhension du contexte ethnographique particulier aux Abelam. On reconnaîtra toutefois que la plupart d'entre elles, bien que détaillant le rôle des ignames comme éléments de la culture matérielle, tournent autour d'une question fondamentale, qui, souvent, reste au stade implicite : pourquoi des ignames ? Pourquoi ce rôle et d'où viennent les multiples propriétés attribuées à ces tubercules, et non à d'autres artefacts, comme on le voit ailleurs en Mélanésie, tels que les cochons, les anneaux de coquillages, voire les taros ?

Une explication historique serait certes en partie susceptible d'élucider cette question, mais la réponse serait principalement conjoncturelle, comme un accident de l'histoire que les Abelam auraient, dans leur ingéniosité, fait fructifier, par une sorte de coup de force idéologique [voir Forge, 1990]. Mais là aussi, l'igname en tant qu'objet nous resterait opaque, un objet dont la « matérialité » [voir Miller, 2005] ne serait visible qu'à travers les usages et les discours qu'il motive et auxquels il donne lieu, un artefact parmi tant d'autres, que le contexte – imaginaire et inventif – aurait élevé au rang d'objet total social.

Aussi, comment répondre à cette question de la nature particulière d'un objet ?

La réponse passe bien sûr par les propriétés propres que les Abelam attribuent aux ignames. Le problème qui se pose à l'analyste dans ce cas précis est que les Abelam sont connus pour le peu d'exégèse dont ils font montre quant il s'agit de commenter leurs pratiques ou leurs images [Forge, 1970]. Ainsi, si ces propriétés peuvent certes s'appréhender du point de vue des formes, des discours et des usages, il demeure difficile de les comprendre – et donc de comprendre ce qu'est cet objet – si l'on passe sans s'arrêter sur un fait essentiel : ces

propriétés émergent forcément de la combinaison de ce que la plante (comme telle et comme entité matérielle, voire comme *matériau*) manifeste de ce que les pratiques des cultivateurs et cultivatrices transfèrent à cette entité ainsi que des propriétés que ces derniers attribuent à la plante. En d'autres termes, les ignames ne surgissent pas du jardin, telles des Athéna végétales, tout armées et casquées de ces propriétés, pas plus que ces propriétés ne sont immanentes qu'aux pratiques et discours qui les entourent une fois récoltées. Elles leurs sont sciemment attribuées par ceux qui les cultivent, avec pour but affiché d'en faire les indices tangibles d'une intentionnalité précise, attribution que l'on ne peut comprendre sans porter une attention ethnographique à la manière dont elles sont produites.

La chaîne opératoire comme fil directeur

L'attention portée au mode de production du matériel et du social n'est neuve ni en anthropologie ni en archéologie. Et parmi l'arsenal à notre disposition, peu de méthodes peuvent se targuer d'être aussi focalisées sur l'objet et sa matière que la *chaîne opératoire*. Depuis ses premières utilisations [voir Lemonnier, 2010 ; *id.*, ce volume], elle a permis d'aborder un large éventail de problématiques propres à l'étude de la culture matérielle, telles que l'innovation, les traditions, l'art, les variations ou les identités. Directement ou indirectement, elle correspond à ces approches qui ne se contentent plus de considérer le statut d'objet comme un donné, mais comme le résultat de processus, de négociations, de controverses ou de relations mobilisant humains et non-humains dans des systèmes ou dans des réseaux.

Dans le cas présent, c'est en suivant la chaîne opératoire comme fil descriptif directeur que l'on peut littéralement observer comment et quels éléments sont recrutés, manipulés et entrelacés dans les actions techniques [voir Lemonnier, 2010]. L'espace manque ici pour en

esquisser les éléments principaux [voir Coupaye, 2007 ; *id.*, 2009 ; *id.*, 2010 ; *id.*, 2011 ; *id.*, à paraître], mais il appert que les grandes ignames acquièrent ces propriétés particulières parce qu'elles sont la matérialisation de relations établies par le jardinier avec, notamment, des agents, humains comme non humains, des substances, des matières, d'autres objets en suivant des règles de socialité précises dont l'efficacité reconnue traverse de part en part l'univers idéal et matériel [Godelier, 1984] des Abelam.

L'observation et l'analyse de la chaîne opératoire révèlent plusieurs choses. Tout d'abord, sa récursivité. Les ignames présentées sont replantées au cycle suivant, par le cultivateur qui les a reçues. Le cycle occupe une année entière, clôturée par une période cérémonielle qui était aussi autrefois celle des initiations, aujourd'hui tombées en désuétude, et qui faisait correspondre à la sortie des grandes ignames le retour temporaire des entités ancestrales et la production des initiés – décorés de façon similaire aux ignames et aux images produites pour les initiations. En outre, la culture des grandes ignames est intimement liée à celle des petites ignames *ka*, qui constituent la nourriture la plus valorisée et dont la culture, à l'opposé de celle des *waapi*, se fait en commun et au vu et su de toutes et tous. Ce lien se confirme dans les routines quotidiennes de travail, mais aussi dans les espèces plantées aux côtés des grandes ignames. Les relations sociales, leur rythme et leur nature jouent aussi un rôle essentiel dans l'entreprise : aucune dispute ne doit avoir lieu tant que les grandes ignames sont en terre, et les échanges verbaux publics réguliers alimentent la croissance des tubercules par l'intermédiaire d'un réseau d'amas de pierres situés au cœur des hameaux. Ces amas sont tous reliés à une pierre sacrée gardée à l'abri des regards, qui stocke l'énergie des discours et la redistribue sous forme de fertilité à tous les jardins, comme le ferait une « centrale électrique », selon les cultivateurs eux-mêmes. Les entités ancestrales, humaines comme non humaines, sont également mobilisées par l'intermédiaire de formules chantées, soufflées, voire simplement pensées, sur la tige grimpante de la plante. La croissance du tubercule

dépend aussi de l'intervention de vers de terre invisibles, agents de la pierre sacrée, capables de reconnaître l'identité de l'individu et sa légitimité comme membre du clan auquel appartient la terre. À son tour, cette dernière, entité clanique semi-vivante en soi [voir Huber-Greub, 1988], contribue également à la croissance de toute plante et à l'efficacité du cultivateur avec lequel elle partage sa substance. Enfin, en matière de substances, celles composant le corps du cultivateur se combinent avec le Yakët, la série de proscriptions et prescriptions alimentaires et comportementales, pour former les facteurs essentiels permettant d'assurer la récolte d'un beau tubercule.

Concrétiser l'idéal pour donner à voir le réseau ?

Tous ces éléments – et bien d'autres encore – interviennent à différents niveaux du système technique. Depuis la sueur du jardinier tombant sur le sol ou le contact de ses mains avec les mottes de terres qu'elles brisent jusqu'aux relations de coopération et de compétition avec d'autres villages par l'intermédiaire de boutures, de composantes magiques ou de soutien rituel, en passant par l'harmonie domestique ou la verve des discours publics, l'ensemble du processus mobilise les règles techniques, comportementales et sociales visant à faire du cultivateur un parangon des vertus sociales Abelam. Toutefois, ce qui ressort de l'observation et des discours est combien cet idéal est difficile, voire presque impossible à atteindre. Les interdits sont aisément rompus, les jalousies et les sujets de discorde abondent, le soutien s'avère complexe à obtenir, les alliances sont volatiles et sans cesse renégociables et la sorcellerie n'est jamais loin. Au bout du compte, le processus reste hasardeux, et seuls ceux qui parviennent à naviguer dans ces eaux tumultueuses, à la frontière étroite entre obédience aux règles et transgression, à côtoyer des esprits puissants mais farouches et à y recruter des éléments appropriés parviennent à produire une Maa^mbutap digne d'être présentée.

En bref, la Maa^mbutap apparaît comme la concrétisation – l’objectification – de la capacité à manipuler ces relations complexes et dangereuses concrétisées. Donner une matérialité à des processus sociaux (techniques) apparaît ainsi comme un exemple de ces processus symboliques par lesquels, comme le définit Godelier dans ce volume, des réalités mentales s’incorporent dans la matière, leur conférant une valeur concrète – donc forcément politique, ainsi que nous l’a appris Marx. Aussi l’objet « igname » peut-il être vu comme un processus auquel on a donné une forme stable. Et parce que ce processus est effectivement un réseau qui traverse, en y mobilisant au passage des éléments appropriés, des domaines humains, non humains, tangibles, intangibles, visibles, invisibles, c’est ainsi une forme de socialité qui est « faite tubercule ».

C’est cette socialité même qui est donnée à voir et évaluée durant le *Waapi Saaki*. Mais cet « alignement » rituel a également d’autres rôles, à commencer par celui qui consiste à marquer la fin d’un cycle agricole. En outre, selon les cultivateurs, la cérémonie est faite explicitement pour « faire plaisir aux grandes ignames » et ainsi assurer le succès des récoltes du cycle suivant. Tout indique alors que la récolte des *waapi* est considérée comme vitale dans la conception locale de la production de nourriture : la récolte des Maa^mbutap « ouvre la route » à toutes les autres récoltes. Sans les *waapi* pour les précéder, rien ne peut sortir de terre.

Cette conception assure un rôle central à la Maa^mbutap et renforce le lien logique entre les différents jardins, espèces cultivées et pratiques horticoles correspondantes. La cérémonie, en créant un « cadrage » (*framing* [voir Lewis, 1980]), focalise l’attention du public sur les tubercules exposés et met en place les conditions nécessaires à l’enchantement de leur révélation [Gell, 1992]. Le secret entourant la culture des *waapi* ne joue alors d’autre rôle que celui d’attirer l’attention sur l’importance sociale et politique des pratiques horticoles et de préparer la révélation extraordinaire de leur résultat. L’évaluation se porte alors certes sur les

formes, mais se compose surtout de discussions mêlant récits, hypothèses et conjectures sur l'historique du tubercule lui-même et de son cultivateur : de qui ce dernier a-t-il pu obtenir une semence, quelles alliances a-t-il pu passer, quelles techniques a-t-il employées ? Et, enfin, comment diable a-t-il réussi à obtenir un tel spécimen ?

En d'autres termes, ces discussions de spécialistes (dont font partie en définitive tous les membres du public, femmes et jeunes hommes inclus [Coupaye, à paraître]), concernent la manière dont un des membres de la communauté est parvenu, en dépit de la nature incertaine et dangereuse de la vie quotidienne, à donner forme à de l'idéal.

Cette matérialisation est d'autant plus importante et la prouesse d'autant plus grande que cette socialité embrasse des ontologies fluides, des entités métamorphes et des états transitoires et fugitifs [Strathern, 1999]. Le tubercule révèle sous une forme perceptible et tangible, tout en masquant les détails sous la forme d'une entité discrète, le processus dont il est issu [Tuzin, 2002] et que le public doit reconstituer lui-même sous la forme d'évaluations et de récits. La Maa^mbutap donne alors à voir « de manière largement non propositionnelle, sans mots, un nœud de relations relevant des domaines les plus divers de la vie sociale » [Lemonnier, ce volume], qui engendre à son tour de nouveaux discours, de nouvelles possibilités, de nouvelles relations.

Car l'igname n'en reste pas là. Certes, comme le rappelle Strathern [1996], pour autant relationnelle et fondée sur des mouvements qu'elle soit, la socialité en Mélanésie doit à certains moments se fixer sous une forme tangible ou visible, afin de permettre l'élicitation des relations, et aux échanges, aux négociations et à la redistribution des essences d'avoir lieu. Mais, dans le cas précis de l'igname, ce temps d'arrêt, celui de la cérémonie, a une durée limitée. Il permet au public d'établir, pour un moment donné, une relation esthétique avec cette socialité-igname, ici au sens utilisé par Schaeffer [2000] et d'une manière parallèle, par Strathern [1999], c'est-à-dire d'en évaluer le caractère approprié. Cette objectification des

relations sociales « n'arrête le réseau » que de manière fugitive, le temps d'une cérémonie, avant que les ignames ne reprennent leur course et ne soient distribuées puis tronçonnées afin d'en produire de nouvelles.

Civilisation de l'igname

Mais de quelle socialité s'agit-il ? C'est à André-Georges Haudricourt que l'on doit une partie de la réponse, sous la forme de l'expression « civilisation de l'igname » appliquée à la Nouvelle-Calédonie [Haudricourt, 1987]. Le fait que l'igname puisse produire un seul tubercule, massif, dont les caractéristiques visuelles et tactiles en font une entité proprement chthonienne, peut être considéré comme particulièrement approprié quand il s'agit de montrer, sans les rendre totalement transparents, les jeux de métaphores qui lient les ontologies Abelam. Chaque exemplaire, appartenant à un type de cultivar, est une instance, par bouture ou clonage, d'un même (in)dividu végétal, distribué sur l'ensemble du territoire Abelam. Ainsi, les variations dans l'aspect final des *waapi* ne peuvent être attribuées à la plante seule, et les tubercules produits sont nécessairement le résultat de cette capacité du jardinier à concrétiser cette relationalité des ontologies et des processus. En d'autres termes, elle relie l'explication des différences à des éléments principalement sociaux. Ces différences semblent alors comme résulter de complexes interactions soumises à des règles précises, tout en y incluant les incertitudes inhérentes à la pratique du social.

Cette conception du social ainsi révélée, concrétisée, source de futures relations, est donnée à voir le temps d'une cérémonie, sous la forme d'une image/artefact. Agissant de manière holographique, elle donne à voir quelque chose d'indicible, mais dont le principe traverse en filigrane les personnes, les clans, les villages et leurs rapports, qu'il s'agisse des initiations, de la sexualité ou, simplement, de la nourriture. Les lignages se séparent, les hameaux se

scindent, des clans bourgeonnent, de nouvelles branches apparaissent, et le tout émerge de l'entité ancestrale, qui, comme une bouture de tubercule, se vide pour qu'en naissent de nouvelles – et pourtant les mêmes. Et à son tour, la (dé)monstration de cette socialité permet de faire advenir (d'éliciter) de nouvelles métaphores, de nouvelles réflexions et de nouveaux commentaires sur le social.

Fixer le flux dynamique des relations sociales pour le montrer et le commenter sous la forme d'une igname correspond peut-être à ce qui se rapproche le plus d'un « discours » Abelam sur le social – d'une sociologie.

Conclusion : les objets comme sociologie

Si l'on me permet une forme d'ironie, je dirai que tous les objets n'ont pas la chance d'être des ignames. Aussi l'approche présentée ici n'est-elle pas forcément opératoire quel que soit l'objet considéré. Toutefois, partir des objets, comme est obligée de le faire l'archéologie, reste un principe heuristique dont ont largement profité les études récentes sur la culture matérielle. Y rester, cependant, nécessite un effort supplémentaire, dont le caractère peut-être contre-intuitif pour une science humaine est à la fois fertile et problématique – comme l'indiquent les débats récents sur l'*agency*, la matérialité, l'art ou le statut des collections d'« arts premiers ». « Rester sur l'objet », c'est-à-dire contrebalancer la tentation de n'en faire qu'un moyen (témoin, signifiant, symbole, prétexte) pour « arriver au contexte », comme j'ai tenté de le faire ici, implique de continuer à prendre au sérieux ce que l'ethnographie a à nous montrer – que les objets peuvent en effet être un contexte social en eux-mêmes. *

* Ce chapitre s'appuie sur un travail de terrain effectué entre décembre 2001 et octobre 2003, dans le district de Maprik (East Sepik Province, Papouasie-Nouvelle-Guinée), à l'occasion d'une thèse de doctorat présentée à l'University of East Anglia, à la Sainsbury Research Unit

Références bibliographiques

- BONNEMERE P., LEMONNIER P. (2007), *Les Tambours de l'oubli*, Paris, musée du quai Branly.
- BROMBERGER Ch., CHEVALLIER D. (dir.) (1999), *Carrières d'objets*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- CLIFFORD J. (1988), *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Harvard University Press.
- COQUET M. (1999), « Des objets et leurs musées : en guise d'introduction », *Journal des africanistes*, 69 (1), p. 7-28.
- COUPAYE L. (2007), « Beyond mediation: The long yams of Papua New Guinea », in JEFFERY C., MINISSALE G. (ed.), *Global and Local Mediations: (In)Between Art Histories*, Cambridge, Cambridge Scholar Press, p. 205-230.
- COUPAYE L. (2009), « Ways of enchanting: Chaînes opératoires and yam cultivation in Nyamikum village, Maprik, Papua New Guinea », *Journal of Material Culture*, 14 (4), p. 433-458.
- COUPAYE L. (2010), « Décrire les objets hybrides », dans *Techniques & Culture*, 52-53, « Technologies », p. 50-67.
- COUPAYE L. (2011), « Anthropologie de l'objet, anthropologie par l'objet. Profils théoriques et profils matériels des ignames décorées des Nyamikum Abelam (Papouasie-

(SRU). Les recherches ultérieures ont bénéficié du soutien de la SRU, du Groupement de recherche international du musée du quai Branly, et du Centre de recherche et de documentation sur l'Océanie (CREDO, UMR 6574). Je tiens à exprimer ma reconnaissance aux habitants du village de Nyamikum pour leur patience et leur soutien, en espérant qu'ils voudront bien me pardonner les erreurs, oublis et confusions de ce texte.

- Nouvelle-Guinée), in WATEAU F., PERLES C., SOULIER Ph. (dir.), *Profils d'objets*, Paris, Colloques de la maison René Ginouviès, p. 187-199.
- COUPAYE L. (à paraître), *Growing Art, Displaying Relationships: Technology and Arts of Long Yams among the Nyamikum Abelam, East Sepik Province, Papua New Guinea*, Londres et New York, Berghahn Books.
- DESCOLA Ph. (dir.) (2010), « La fabrique des images », in DESCOLA Ph. (dir.), *Visions du monde et formes de la représentation*, Paris, musée du quai Branly et Somogy, p. 127-137.
- FORGE A. (1970), « Learning to see in New Guinea », in MAYER P. (ed.), *Socialization: The Approach from Social Anthropology*, Londres, New York, Sydney, Toronto et Wellington, Tavistock, p. 269-291.
- FORGE A. (1990), « The power of culture and the culture of power », in LUTKEHAUS N., KAUFMANN Ch., MITCHELL W. E., NEWTON D., OSMUNDSEN L., SCHUSTER M. (ed.), *Sepik Heritage*, Durham, Carolina Academic Press, p. 160-170.
- GELL A. (1992), « The technology of enchantment and the enchantment of technology », in COOTE J., SHELTON A. (ed.), *Anthropology Art and Aesthetics*, Oxford, Clarendon Press, p. 40-63.
- GELL A. (1998), *L'Art et ses agents. Une théorie anthropologique*, Bruxelles, Les Presses du réel ; rééd., 2008.
- GODELIER M. (1984), *L'Idéal et le matériel*, Paris, Fayard.
- HAUDRICOURT A.-G. (1987), « Nature culture dans la civilisation de l'igname : l'origine des clones et des clans » (1964), in *La Technologie, science humaine. Recherches d'ethnologie et d'histoire des techniques*, Paris, Maison des sciences de l'homme, p. 287-298.

- HAUSER-SCHÄUBLIN B. (1989), *Leben in Linie, Muster und Farbe: Einführung in die Betrachtung aussereuropäischer Kunst am Beispiel der Abelam, Papua-Neuguinea*, Bâle, Boston et Berlin, Birkhäuser Verlag.
- HOSKINS J. (1998), *Biographical Objects: How Things Tell the Stories of People's Lives*, New York et Londres, Routledge
- HUBER-GREUB B. (1988), *Kokospalmenmenschen: Boden und Alltag und ihre Bedeutung im Selbstverständnis der Abelam von Kimbangwa (East Sepik Province, Papua New Guinea)*, Bâle, Weipf & Co. (Basler Beiträge zur Ethnologie, 27).
- JEUDY-BALLINI M., JUILLERAT B. (ed.) (2002), *People and Things. Social Mediation in Oceania*, Durham, Carolina Academic Press.
- KABERRY Ph. (1941), « The Abelam tribe, Sepik district, New Guinea: A preliminary report », *Oceania*, 11 (4), p. 345-367.
- KOPYTOFF I. (1986), « The cultural biography of things: Commoditization as process », in APPADURAI A. (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 65-91.
- LATOUR B. (1991), « Technology is society made durable », in LAW J. (ed.), *A Sociology of Monsters? Essays on Power, Technology and Domination*, Londres, Routledge, p. 103-131.
- LATOUR B. (2000), « The Berlin key or How to do words with things », in GRAVES-BROWN P. (ed.), *Matter, Materiality and Modern Culture*, Londres, Routledge, p. 10-21.
- LEMONNIER P. (2010), « Vingt fois, le "faire" est repensé. Ou quand l'action mobilise l'imaginaire », in COUSIN F., PELRAS C. (dir.), *Matières, manières et sociétés. Hommage à Hélène Balfet*, Marseille, Presses de l'Université de Provence, p. 295-302.

- LEWIS G. (1980), *Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LOSCHÉ D. (1995), « The Sepik gaze: Iconographic interpretation of Abelam form », in WEINER J. F. (ed.), *Too Many Meanings: A Critique of the Anthropology of Aesthetics*, Adélaïde, Department of Anthropology, University of Adelaide (Social Analysis, 38), p. 47-60.
- MAUSS M. (1950), « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1923-1924), in MAUSS M. *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, p. 145-279.
- MILLER D. (1987), *Material Culture and Mass-Consumption*, Oxford, Blackwell.
- MILLER D. (ed.) (2005), *Materiality*, Durham et Londres, Duke University Press.
- SCHAEFFER J.-M. (2000), *Adieu à l'esthétique*, Paris, PUF.
- STRATHERN M. (1996), « Cutting the network », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2 (3), p. 517-535.
- STRATHERN M. (1999), *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*, Londres et New Brunswick, The Athlone Press.
- THOMAS N. (1991), *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*, Cambridge et Londres, Harvard University Press.
- TUZIN D. (2002), « Art, ritual and the crafting of an illusion », *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 3 (1), p. 1-23.
- WARNIER J.-P. (2009), *Le Roi-pot. Régner au Cameroun*, Paris, Karthala.